

TEORIA DE LA ACCION Y RACIONALIDAD
EN DONALD DAVIDSON

Pablo Quintanilla P.W.

Algunas investigaciones recientes en torno a la teoría de la acción han tenido como una consecuencia importante iluminar la noción misma de racionalidad. El presente texto se propone desarrollar una interpretación acerca de cómo es esto posible en el contexto de las reflexiones de Donald Davidson.

Las reflexiones de Davidson abordan principalmente dos ámbitos. De un lado la filosofía del lenguaje y la ontología, donde desarrolla el proyecto de la interpretación radical que lo conduce a una posición muy semejante a la ocupada por autores de la tradición hermenéutica alemana. De otro lado, la filosofía de la mente y la teoría de la acción. En este ámbito el trayecto de Davidson es más claramente analítico pero también accede a una posición plenamente hermenéutica mediante la utilización del instrumental técnico de la filosofía anglosajona reciente. Voy a iniciar esta exposición presentando una interpretación del proyecto davidsoniano de integrar la teoría de la acción y la teoría de la comunicación, para en la segunda parte mostrar en qué medida este proyecto culmina en una concepción de la naturaleza de la racionalidad. Finalmente, en la tercera parte discutiré en qué medida esta concepción de la racionalidad elimina la posibilidad de aceptar racionalidades inconmensurables entre sí.

El origen de la reflexión sobre teoría de la acción y racionalidad puede plantearse en términos de la pregunta fundamental de la interpretación radical; ¿qué es lo que deben compartir dos interlocutores para que se pueda decir que se están comunicando o, por lo menos, que uno de ellos esta interpretando al otro? La respuesta final de Davidson será que cada uno de ellos proyecta su propia racionalidad en su interlocutor y así la comunicación se hace posible. Pero comencemos desde el inicio.

Las preferencias verbales de un hablante no son más que un pequeño aspecto de la totalidad de su comportamiento y es así es como debemos interpretarlas. El intérprete empieza por distinguir en el hablante preferencias que desea comprender. Las preferencias son acciones y eventos y para comprenderlas debemos describirlas de una cierta manera, i.e., debemos traducirlas a nuestro propio lenguaje, pues el acto mismo de la interpretación es un movimiento de lo extraño a lo familiar. Podemos describir el comportamiento que percibimos (o las preferencias que escuchamos o leemos) de muchas maneras y utilizando diversos vocabularios. Podemos describir únicamente el comportamiento físico (los sonidos y los movimientos) usando un vocabulario fisicalista, o podemos describir el comportamiento utilizando un vocabulario intencional, es decir, utilizando nociones tales como 'creencia', 'significado', 'deseo' o 'propósito'. El evento a ser interpretado (por ejemplo, una sucesión de sonidos producidos por la boca, ciertos movimientos del cuerpo o unas manchas de tinta en el papel) es en sí mismo asignificativo, sólo se hace relevante e interesante cuando es descrito en uno u otro vocabulario y, cuando eso ocurre, el evento puede ser visto como un fenómeno físico o como un conjunto de acciones intencionales relacionadas con un tejido de creencias, deseos y otros estados mentales. Así al interpretar a un agente debemos ascribirle estados mentales (tales como creencias y deseos), debemos atribuir significados a sus preferencias, y debemos describir como acciones los eventos en los cuales él o ella está causalmente involucrado. Por eso, para que un evento físico sea considerado una acción debemos ser capaces de describirlo mediante un vocabulario intencional que incluya creencias, deseos y propósitos, entre otras actitudes proposicionales. De esta manera intenta Davidson resolver el problema de las relaciones entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, es decir, en términos kantianos, el problema de conciliar el determinismo natural y la libertad humana. La tesis de Davidson es un monismo anómalo: los eventos no son en sí mismos físicos ni mentales, sólo es posible *describirlos* usando un vocabulario físico o uno mental.

La clase de descripción que se va a emplear como instrumento principal para la interpretación considera a los hablantes como sujetos que aseveran oraciones verdaderas y que tienen deseos o preferencias. Un hablante asevera una oración como verdadera en parte en virtud de lo que cree que la oración significa en un lenguaje dado y en parte en virtud de las creencias que tiene acerca del mundo. Este es el principio de la inseparabilidad entre significado y creencia, que es un desarrollo de la tesis quineana de la inseparabilidad entre significado e información. Este principio tiene como una consecuencia importante el principio de caridad: para que haya comunicación entre hablante e intérprete ambos tienen que compartir un número considerable de creencias acerca de los significados de las palabras y acerca de los objetos del mundo. En última instancia, y para todos los efectos prácticos, las creencias acerca del lenguaje y las creencias acerca del mundo terminan siendo indistinguibles. Esta es también una consecuencia de la concepción de Davidson acerca de las relaciones entre lenguaje y mundo: “[...] hemos borrado la frontera existente entre conocer un lenguaje y conocer nuestro lugar en el mundo”¹.

Lo que estipula el principio de caridad es que para que un intérprete pueda dar sentido a las acciones o preferencias de un hablante, el intérprete debe proyectar su propia racionalidad en él es decir, debe describir las acciones del hablante desde sus propias (las del intérprete) creencias y deseos. La tesis central de este principio es que el intérprete debe asumir la coherencia, racionalidad y veracidad del hablante para poder dar sentido a sus acciones y preferencias. Interpretar al hablante como un creyente de falsedades simplemente no deja nada que pueda ser interpretado, es decir, desvanece la inteligibilidad misma de sus acciones, con lo cual dejan incluso de ser acciones para convertirse en meros eventos físicos. Dice Davidson.

“En nuestra necesidad de hacerlo inteligible intentaremos una teoría que lo encuentre consistente, un creyente de verdades y un amante del bien (todo bajo nuestros propios criterios, es innecesario decirlo)”².

-
1. Davidson, “A nice derangement of epitaphs”, p. 466 en: Lepore, Ernest (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives in The philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1986. Es mía la traducción de esta y todas las demás citas. Utilizo “intensional” como opuesto a “extensional” y uso “intencional” en el sentido de dirigido hacia el mundo mediante propósito y deseos.
 2. “Mental events”, en: *Essays on actions and events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 222.

Pero el fenómeno mismo de la interpretación es un acto de creatividad en que el oyente debe desviarse de sus propias creencias y deseos para captar el mensaje del hablante. En "A nice derangement of epitaphs" Davidson distingue, en el proceso de la interpretación, entre teorías previas y teorías al paso (prior y passing theories). Para el intérprete la teoría previa es aquel tejido de creencias y deseos que le permite estar en capacidad de entender las preferencias de un hablante en particular. Esto implica que en una primera instancia la teoría previa de un intérprete discrimina entre hablantes en el sentido en que permite comprender a algunos de ellos mejor que a otros. Su teoría al paso, por el contrario, incluirá el tejido de creencias y deseos que el intérprete utilizará efectivamente para la comprensión de un hablante en particular. En la medida en que el discurso del hablante se aleje de la teoría previa del intérprete éste tendrá que elaborar más complejas y arriesgadas teorías al paso con el fin de hacer al hablante inteligible. En el caso del hablante, su teoría previa incluirá aquellas creencias acerca de la teoría previa del intérprete, es decir, la manera como el hablante espera que el intérprete entienda sus preferencias. De otro lado, su teoría al paso incluirá la teoría que el hablante espera que el intérprete se vea obligado a utilizar para poder comprender sus expresiones.

Cuando el oyente comienza el proceso de interpretación empieza por asumir como teoría previa que el tejido de creencias, deseos e intenciones del hablante, es decir su racionalidad, es el mismo que el del propio intérprete. Una vez comprometido en el proceso de atribuir significado a sus palabras y acciones, el intérprete descubrirá algunas divergencias para lo cual tendrá que desviarse de su teoría previa para poder comprender preferencias y acciones que no corresponden a sus expectativas originales. La desviación de la teoría previa dará lugar a la teoría al paso, que será la construcción de un conjunto de hipótesis específico para este hablante.

Lo importante es que, en sentido estricto, el significado no pertenece a la provincia de las teorías previas. En efecto, la teoría previa no es sino una idealización de lo que da continuidad a las diferentes teorías al paso que los hablantes e intérpretes deben construir. El significado emerge en la confrontación entre teorías al paso. Esto muestra que para que la comunicación sea exitosa no se requiere que ambos hablantes compartan una teoría previa, lo necesario es que las teorías al paso, tanto del hablante como del intérprete, puedan confluir en algún punto.

Cuando el hablante profiere oraciones difíciles para el intérprete de entender, ya sea porque presupongan información adicional, porque sean formas no convencionales de expresar algo, o porque sean ideas o intuiciones radicalmente nuevas y creativas, el intérprete deberá hacer un esfuerzo para producir toda suerte de hipótesis al paso con el fin de poder dar sentido a las palabras o las acciones del hablante. En este proceso un buen intérprete deberá desarrollar toda su creatividad e imaginación para poder entender las preferencias y las acciones. Por el contrario, un intérprete limitado podrá sólo entender aquellas preferencias o acciones que presupongan creencias y deseos (es decir una teoría previa) semejante a los del intérprete mismo. Después de este proceso en que la habilidad del intérprete para producir creativas teorías al paso ha sido probada el intérprete incorporará los resultados exitosos de sus teorías al paso en su teoría previa, esto es, habrá adquirido nuevas e interesantes creencias acerca del mundo y, en consecuencia, algunos de los significados que solía atribuir a las palabras habrán sufrido una modificación. Su habilidad para construir nuevas teorías al paso se acrecentará para casos más difíciles o sutiles.

La visión davidsoniana de la producción de teorías al paso en el proceso de la interpretación lingüística es un modelo que puede aplicarse al problema de la racionalidad y el cambio conceptual. Normalmente alteramos nuestras creencias y deseos, y los significados que atribuimos a las palabras, cuando encontramos un interlocutor (un libro, una pintura, un poema) que cuestiona y confronta nuestros presupuestos y prejuicios a través de sus propias creencias y acciones. En lo que resta de este texto voy a intentar aplicar estas consideraciones sobre la interpretación y la comunicación a la pregunta por la naturaleza de la racionalidad.

II

La noción de racionalidad que se desprende de la concepción davidsoniana es una consecuencia de las dos siguientes tesis holistas:

- (i) El holismo psicológico postula que sólo tiene sentido hablar de la existencia de un estado mental (tal como una creencia o un deseo) al interior de un tejido de muchas otras creencias, deseos y demás actitudes proposicionales interconectadas. Esto es, la única manera de entender una creencia o un deseo es en virtud de las relaciones que ésta guarda con otras actitudes proposicionales.

- (ii) El holismo semántico afirma que sólo tiene sentido hablar del significado de una expresión al interior de un sistema de creencias interconectadas.

Estas dos tesis holistas configuran una concepción según la cual la racionalidad es una particular conexión entre creencias deseos y acciones al interior de un sistema dado de actitudes proposicionales. Así, la racionalidad no es una propiedad que tengan las creencias, las acciones y los deseos entendidos de manera aislada; la racionalidad es una propiedad formal de la manera como las diversas actitudes proposicionales están conectadas entre sí constituyendo un sistema máximamente coherente. Pero además, la racionalidad no es un atributo que lo sistemas de creencias tengan en sí mismos. La tesis central es que lo que llamamos racionalidad es una exigencia de coherencia (en base a sus propios criterios de coherencia) que el intérprete proyecta en su interlocutor. Voy a intentar desarrollar esta tesis.

El holismo es tanto metodológico como constitutivo. El proceso de interpretación funciona siempre integrado cuatro elementos inevitables: significados, creencias, deseos y acciones, y la interpretación de uno cualquiera de ellos sólo es posible en el contexto de la totalidad de los otros. El hablante tiene creencias acerca de sus deseos y, en muchos casos, sus objetos de deseo y sus objetos de creencia se identifican. Asimismo sus acciones son una consecuencia de un silogismo práctico que tiene como premisas creencias y deseos. El holismo es constitutivo en el sentido en que el ámbito de lo psicológico está él mismo conformado holísticamente. Estas tesis plantean que una actitud proposicional se define exclusivamente en términos de las relaciones que guarda con la totalidad de actitudes proposicionales relevantes en un sistema de conexiones psicológicas, fuera del cual no tiene sentido hablar de creencias, significados, deseos o acciones. Así pues, el ámbito de lo psicológico termina siendo un sistema de relaciones³ que no se encuentra exento del principio de indeterminación de Quine. la identificación surge porque no hay ningún objeto exterior al sistema que pueda fijar y dar estabilidad a los elementos internos a él.

Lo importante de notar es que condición de posibilidad de la interpretación de un hablante, un texto o una forma de conducta es que le

3. Más de un autor ha señalado la analogía con Saussure. Cf. Malpas, J.E., *Donald Davidson and the mirror of meaning. Holism, truth, interpretation*, Cambridge University Press, 1992.

atribuyamos actitudes proposicionales, es decir, que le atribuyamos nuestra propia racionalidad. Sería simplemente imposible interpretar a un hablante cuyos deseos y creencias fuesen inconmensurables con los nuestros.

La tesis que vengo sosteniendo es que la racionalidad no es otra cosa que la manera como están integradas las diversas actitudes proposicionales de un agente, y esta integración es una exigencia de coherencia. Esta noción de racionalidad es ciertamente diferente a algunas expuestas en la tradición filosófica reciente. Se ha hablado, por ejemplo, de diversos tipos de racionalidad: una racionalidad lógica, una racionalidad científica, una intuitiva, artística, etc., donde cada tipo de racionalidad es una forma específica de justificación. Esta es la tesis que defiende, por ejemplo, Francisco Miro-Quesada. Creo que esta posición difícilmente puede ser sostenida pues conduce a una proliferación de racionalidades al infinito, ya que siempre es posible imaginar un nuevo ámbito de la vida humana o un nuevo tipo de racionalidad. La racionalidad —pienso— es precisamente la forma como esas diversas facetas o ámbitos de la vida humana se encuentran integradas entre sí. ¿Cómo y dónde se hallan integradas? Pues precisamente en la acción, en el comportamiento del individuo, en su interacción con otros individuos y con el medio. Es ahí donde los diversos aspectos de la vida humana confluyen y se integran. Las paradojas y contradicciones teóricas en las que siempre vivimos sumidos deben resolverse en la acción, porque si el sujeto no puede resolver sus contradicciones teóricas en la acción se convierte en un sujeto acrático, es decir pierde el gobierno de su vida. Si esto ocurre deja de ser interpretable. Finalmente, si no es interpretable los eventos en los que está comprometido no pueden ser descritos como acciones sino como meros eventos físicos. En otras palabras, interpretar el comportamiento de un agente como un conjunto de acciones presupone asumirlo racional.

Tradicionalmente se responde a la pregunta de por qué debe uno ser racional afirmando que para justificar nuestras creencias. Esta me parece una respuesta insatisfactoria porque siempre podemos repreguntar por qué queremos justificar nuestras creencias y obviamente esta pregunta no puede ser contestada sin circularidad. A la pregunta ¿por qué ser racional? mi respuesta sería simplemente porque queremos gobernar nuestra vida y no sumimos en la acrasia. Este modelo de racionalidad no es teórico pero tampoco es práctico, porque precisamente lo que está sosteniendo es que la racionalidad es lo que engancha la teoría con la praxis, es decir, nuestras creencias, deseos y acciones.

Algunos filósofos han sugerido que podría haber una racionalidad del arte o de la creatividad. Discrepo también con esta tesis, porque si la racionalidad es la manera como están integradas nuestras diversas actitudes proposicionales, la creatividad es un cambio en las actitudes proposicionales o en la manera como estas se hallan integradas. Si, forzando un poco las cosas, dijéramos que la racionalidad es el conjunto de reglas que mantienen enganchadas nuestras creencias con nuestros deseos y acciones, la creatividad es la quiebra de esas reglas y su sustitución por otras. Y ciertamente no puede haber reglas que expliquen como quebramos las reglas porque, entonces, como dice Rorty los poetas y los genios serían superfluos. Por eso es que la creatividad, como la imaginación, no puede ser explicada racionalmente y, más obviamente aún, no puede haber una racionalidad de la creatividad. En otras palabras, la creatividad es un fenómeno irracional.

Cuando se fractura la integración entre creencias y deseos al interior del sistema del hablante es de esperar una quiebra en la racionalidad de las acciones mismas. En el caso extremo en que las creencias y los deseos del hablante fuesen radicalmente diferentes de los del intérprete, sería imposible para éste reconocer la conducta del hablante como gobernada por actitudes proposicionales, es decir, como conducta racional y en consecuencia sería imposible reconocer en la conducta del hablante un conjunto de acciones. Ya que las acciones son un conjunto de eventos físicos susceptibles de ser descritos mediante un vocabulario intencional, que es el vocabulario de nuestras propias actitudes proposicionales, y al ser el intérprete incapaz de discriminar en el hablante creencias y deseos, su conducta sólo podrá ser entendida como un conjunto de eventos físicos, donde el concepto de acción será totalmente inaplicable. En este punto la tesis de Davidson es aún más radical.

“Sabemos cómo son los estados mentales y cómo se les identifica correctamente [...] son sólo aquellos estados cuyos contenidos se pueden descubrir gracias a modos bien conocidos. Si otras personas o criaturas están en estados mentales no susceptibles de ser descubiertos por esos métodos, no será porque esos métodos fallen sino porque tales estados no son correctamente denominados estados mentales— no son creencias, deseos, propósitos ni intenciones”.⁴

4. “The myth of the subjective”, en: Krausz, (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1989. p. 160.

Esta es también una tesis del segundo Wittgenstein que Davidson expresa con más claridad: no sólo la denominación de los estados mentales sino su misma naturaleza dependen de las prácticas sociales —una forma de vida— y la descripción lingüística —un juego de lenguaje— de una comunidad de hablantes.⁵ Y naturalmente una tesis que se encuentra explícita tanto en Davidson como en Wittgenstein es que no existe descripción lingüística o vocabulario que tenga prioridad sobre los otros. Los vocabularios cumplen una función al interior de las prácticas sociales y los propósitos de comunidades de hablantes específicas y ninguno de estos vocabularios tiene un lugar privilegiado respecto de los otros.

La concepción holista de la interpretación de la acción como la atribución de significados, creencias y deseos a los hablantes tiene importantes consecuencias concernientes al tema de la racionalidad. La racionalidad es la integración de estos elementos al interior de una forma de vida o un sistema de actitudes proposicionales. Esto implica que ninguna creencia, deseo o acción es racional o irracional en sí misma, aislada de la red de actitudes proposicionales que le dan sentido. Así por ejemplo, creer en la divinidad de ciertos animales o plantas o creer en las propiedades curativas de ciertos rituales no es en sí mismo irracional, puede ser plenamente racional si se halla conectado consistentemente con otras creencias, deseos y acciones que conforman una práctica social coherente, una forma de vida.

De este modo la irracionalidad es entendida como la desconexión o fractura entre géneros de actitudes proposicionales. Casos de irracionalidad, como por ejemplo el denominado por Aristóteles “acrasia” también llamado “debilidad de la voluntad”, el autoengaño, o los actos contumaces ante la evidencia contraria se ven bajo este modelo como casos de división del yo, casos en los cuales la acción, creencia o deseo irracional es el producto del conflicto entre subsistemas de actitudes proposicionales que son consistentes internamente pero contradictorios entre sí. Este modelo es plenamente coherente con la concepción psicoanalítica de la irracionalidad como desdoblamiento del yo. Así, la irracionalidad surge como el conflicto entre subsistemas de creencias al interior de un sistema mayor. En estos casos

5. Para una interesante discusión acerca de la manera como Davidson explicita y desarrolla intuiciones del segundo Wittgenstein, Cf. Hopkins, James, “Wittgenstein, Davidson and the methodology of interpretation”, King’s College, University of London (aún no publicado).

de división del yo se preserva la coherencia interna de los subsistemas a costa de la inconsistencia del sistema principal.

El tema de la irracionalidad es, sin embargo, mucho más complejo. Todo sistema de actitudes proposicionales incluye contradicciones y tensiones. Por eso la irracionalidad es parte inevitable de todo sistema de creencias y aquí sostengo que aunque todo sistema tiende a la coherencia las inconsistencias cumplen una función esencial al permitir el cambio conceptual. Un sistema ideal que fuese totalmente coherente sería incapaz de cambiar porque consideraría ininteligible cualquier proposición que contradijera sus creencias. Como todo sistema está continuamente cambiando por causa de actitudes proposicionales nuevas que entran al sistema o por inferencia interna, para poder ser dinámico todo sistema debe convivir con cierto margen reducido de contradicciones o anomalías, producto de este flujo permanente. Un sistema completamente coherente y cerrado en sí mismo sería incapaz de cambiar para adaptarse a nuevas situaciones y, sobre todo, sería incapaz de enfrentarse a una situación de autocuestionamiento y autocrítica. El autocuestionamiento y la autocrítica presupone el reconocimiento de las propias inconsistencias. No es pues en absoluto extraño que las personas más compactamente coherentes sean también las más fanáticas y dogmáticas. Un sistema de actitudes proposicionales es como una teoría científica que debe permitirse un cierto número de anomalías para poder cambiar y enfrentarse positivamente a nuevas observaciones y datos que contradicen creencias previas. Más aún, ningún individuo puede llegar a calcular con precisión todas las consecuencias de sus creencias, deseos y acciones, con lo cual sólo puede descubrir gradualmente las inconsistencias contenidas en su tejido de actitudes proposicionales. Pero naturalmente la atribución de irracionalidad a un hablante debe ser reducida y localizada, de otra manera sería imposible encontrar en su conducta actitudes proposicionales con lo cual el sujeto no sería interpretable y no tendría sentido considerarlo irracional. Sólo tiene sentido hablar de niveles de irracionalidad al interior de un marco mayor de racionalidad. Como dice Davidson la irracionalidad “es una falla al interior de la casa de la razón”.⁶

Ser racional termina siendo ser capaz de tener sistemas máximamente coherentes de actitudes proposicionales interconectadas o, lo que es lo mismo,

6. “Paradoxes of irrationality”, en: Hopkins, James, y Woolheim, Richard, *Philosophical essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 289.

ser usuario de un lenguaje. En consecuencia, ser racional es pertenecer a una comunidad de individuos que comparten creencias, deseos y acciones, es decir —en términos de Wittgenstein— individuos que comparten una forma de vida.

Hay aquí una importante objeción que alguien podría plantear. Se podría argüir que un modelo holista de la racionalidad como el aquí concebido parte del supuesto de que todos los estados mentales tienen contenido proposicional, desatendiendo muchos estados que no pueden ser descritos proposicionalmente. La respuesta a esta objeción es que aunque es indudable que hay estados mentales carentes de contenido proposicional (ciertos afectos, sentimiento o emociones), para que algo sea inteligiblemente considerado un estado mental debe ser susceptible de expresión intersubjetiva. Esta respuesta es una explicación de la tesis de Wittgenstein contra la posibilidad de sensaciones o emociones totalmente privadas, pues todo criterio acerca de lo que va a ser considerado un estado mental, por el propio agente, presupone una estructura intersubjetiva previa de aprendizaje del reconocimiento de estados mentales. Esta estructura previa de reconocimiento de estados mentales es propiamente una forma de vida, que se hace explícita, aunque imperfectamente, en un lenguaje⁷. Esto no significa, sin embargo, que todo estado mental sea lingüísticamente descriptible y expresable. Cuando nos encontramos con estados mentales que no pueden ser descritos o expresados usando las posibilidades usuales de la lengua, lo que hacemos es quebrar las regularidades lingüísticas para expresar lo que el lenguaje habitual es incapaz de expresar; por ejemplo, hacemos una metáfora. Eventualmente podemos utilizar otro tipo de lenguaje no verbal. Podemos componer una melodía o disponer formas y colores de una manera que produzca en el intérprete un estado mental semejante al del sujeto que trata en vano de utilizar el lenguaje coloquial para expresarse. Pero lo importante es que todas estas formas de expresión de estados mentales son intersubjetivas, presuponen un marco, por amplio que este sea, compartido. Es innecesario decir que los modos que la imaginación puede crear de producir estados

7. Hay una interesante discusión acerca de las relaciones y semejanzas entre la noción wittgensteiniana de forma de vida y el concepto fenomenológico de mundo de la vida. Cf. Malpas, J.E., *Donald Davidson and the mirror of meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Dreyfus, Hubert, "Holism and hermeneutics", en: *Review of metaphysics*, 34, 1980, pp. 3-23.

mentales que se resisten a ser descritos o expresados utilizando medios convencionales, son infinitos e inagotables⁸.

III

Hay un último tema que me gustaría abordar. Alguien podría suponer que la concepción de la racionalidad aquí desarrollada conduce a aceptar la posibilidad de sistemas internamente racionales pero incommensurables entre sí. En "On the very idea of a conceptual scheme"⁹ Davidson adelanta un argumento que refuta explícitamente esa posibilidad. Voy a reflexionar ahora sobre ello.

La noción de esquema conceptual contiene la idea de que se trata de categorías generales con las cuales organizamos la experiencia y, en consecuencia, organizamos el mundo. Hablar de un esquema conceptual es, en este contexto y para todos los efectos, equivalente a hablar de una racionalidad, es decir, un sistema de interconexiones de actitudes proposicionales. Quien acepta esta noción puede usar diferentes verbos para describir la actividad del esquema conceptual. Puede decir que la racionalidad o el esquema conceptual sistematiza el contenido no interpretado de la percepción o discrimina lo dado. Pero la idea general es que el conocimiento es una relación entre un contenido y un esquema conceptual o racionalidad que ofrece las categorías con las que se va a organizar y, en consecuencia, dar inteligibilidad al contenido.

Si aceptamos la inteligibilidad de este dualismo hay algunas preguntas que deberán ser planteadas. (i) ¿Es el caso que todos los seres humanos compartimos el mismo esquema conceptual o es posible sostener que los esquemas conceptuales son relativos a lenguajes, culturas y períodos de la historia? (ii) Si hay esquemas alternativos, ¿es posible la traducción y conmensuración entre ellos?

En algunos autores la idea de esquema conceptual presupone un dualismo entre lo que va a ser organizado (las experiencias no interpretadas o

8. Acerca de usos lingüísticos no destinados a *transmitir* contenidos o significados habituales sino a *producir efectos* (estados mentales), ver Davidson, "What metaphors mean", en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1991 (1984).

9. *Ibid.* pp. 183-198.

el mundo) y el instrumento organizador. Este dualismo es considerado por Davidson como el tercer y último dogma del empirismo, el cual es un remanente de la distinción analítico/sintético que Quine desmontó. Este último dogma puede ser rastreado por lo menos hasta los empiristas británicos¹⁰, pero Kant es especialmente notable en sostenerlo y, a través de él, ha influido en la filosofía de la ciencia reciente¹¹. El realismo interno de Hilary Putnam, por ejemplo, puede verse como una consecuencia ontológica de aceptar este dualismo pues lo que afirma es que “los objetos no existen independientemente de un esquema conceptual. Delimitamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema de descripción”¹². Pero tal vez la más famosa consecuencia sea la tesis de la inconmensurabilidad sostenida por Kuhn y Feyerabend, la cual según algunas interpretaciones puede conducir al irracionalismo y relativismo en lo concerniente a teorías científicas.

En efecto hay un sentido en el cual este dualismo conduce a la tesis de la incomensurabilidad, pues todo criterio para evaluar la verdad o falsedad de una creencia será relativo a nuestro propio esquema. Sin embargo, si tomamos a Kuhn por ejemplo, seremos incapaces de justificar la verdad o falsedad de nuestro esquema en su totalidad y ciertamente de comparar nuestro esquema con uno alternativo. La pregunta es —tal como Davidson la pone— si este tipo de incomensurabilidad tiene algún sentido después de todo. Su sugerencia es que este tipo de relativismo conceptual carece de sentido porque la noción misma de racionalidades o esquemas conceptuales inconmensurables es ininteligible.

Para poder hablar de esquemas inconmensurables —en el proceso de la interpretación— debemos ser capaces de considerar el punto de vista ajeno un esquema y, entonces, ciertamente hay algo muy importante que ese punto de vista comparte con el nuestro. Podemos asociar un esquema conceptual a un lenguaje o un conjunto de lenguajes traducibles entre sí. De este modo,

-
10. Por supuesto la distinción cartesiana entre un sujeto que representa y un objeto que es representado es una variación del mismo dualismo. Al abandonar el dualismo entre esquema y contenido Davidson es considerado por algunos autores (Rorty, Malpas) como estando en la misma línea del proyecto hermenéutico de superar la distinción entre sujeto y objeto.
 11. Davidson alude un par de veces (pp. 191 y 193) a Kant citando su metáfora favorita del “tribunal de la razón” como el conjunto de categorías que organiza y constituye la realidad.
 12. Cf. *Reason, truth and history*, Cambridge, 1981, p. 52.

es posible comparar diferentes esquemas conceptuales si encontramos un modo de traducir entre lenguajes que pertenecen a esos conjuntos diferentes. Así el problema de la inconmensurabilidad entre esquemas conceptuales o racionalidades puede formularse en términos de la posibilidad de traducir entre diferentes lenguajes.

Si tenemos dos lenguajes diferentes hay dos posibilidades: O podemos traducirlos o no podemos. Si podemos no hay problema de inconmensurabilidad; si no podemos, entonces no tenemos ninguna razón para considerar las preferencias extrañas un lenguaje más que meros sonidos o inscripciones. Luego, si hay más de un esquema, o bien son completamente diferentes al nuestro, con lo cual no tenemos ninguna razón para considerarlos un esquema, o son traducibles al nuestro. El punto radica en que no tenemos ningún criterio para asumir que un tipo de comportamiento en el cual no podemos encontrar ningún sentido es un lenguaje, pues para que podamos considerar algo como un esquema o racionalidad debemos ser capaces de encontrar una intersección suficientemente amplia de actitudes proposicionales.

Se ha objetado en contra de este argumento que la traducibilidad no es una propiedad transitiva. Por ejemplo, si A es traducible a B y B es traducible a C, no se sigue que A sea traducible a C. La respuesta a esta objeción es que si sabemos que B es traducible a C, entonces desde A debemos tener algún tipo de conocimiento de C. Es posible añadir, en todo caso, que podemos usar a B como medio para traducir de A a C y viceversa. Lo mismo ocurre diacrónica y retrospectivamente para casos de cambio conceptual como los discutidos por Kuhn y Feyerabend. El argumento central es que no tiene sentido hablar de inconmensurabilidad total o imposibilidad absoluta de traducción, pues el mero hecho de considerar un conjunto de eventos físicos como acciones verbales implica atribuirle creencias y deseos y, en consecuencias, posibilitar la interpretación. El concepto mismo de total incomensurabilidad presupone un punto de vista sub specie aeternitatis desde el cual confirmamos la disyunción entre los sistemas.

Kuhn y Feyerabend han propuesto la posibilidad de describir el mundo de maneras diferentes e inconmensurables, cada una de ellas perteneciente a un particular esquema conceptual. Para estos autores un esquema conceptual nuevo se genera cuando los hablantes de una lengua sostienen como verdadero un conjunto de oraciones que solían asumir falso. Este desplazamiento no es una mera sustitución de creencias porque implica variación

en los significados de las oraciones (y en las palabras componentes), ya que ahora pertenecen a contextos diferentes. Podríamos ponerlo de esta manera: Cuando hablamos de un objeto O_1 (por ejemplo el sol en una cosmología geocéntrica), estamos combinando en el discurso nuestras creencias acerca del objeto y los significados que atribuimos a las palabras con las cuales describimos las características de ese objeto. Supóngase que cambien nuestras creencias acerca del objeto (como consecuencia de una revolución científica, nueva investigación, etc.), ya que significado y creencia son inseparables los significados de las palabras con los cuales describimos las características del objeto también cambiarán, con lo cual estaremos ahora hablando acerca de O_2 (por ejemplo el sol después de la revolución copernicana). Así podemos preguntar: (i) ¿En qué sentido es posible traducir nuestro discurso acerca de O_1 a nuestro discurso acerca de O_2 ? Y, (ii) ¿en qué sentido podemos decir que O_1 y O_2 son el mismo objeto? La tesis de Davidson es que el conjunto de creencias compartidas acerca de esos objetos debe ser mayor que el conjunto de creencias no compartidas y, en consecuencia, aunque las creencias y los significados cambien podremos traducir entre ambos discursos en consideración.

La idea es que no podemos confiar en algo más allá de nuestro esquema conceptual (sea esto la naturaleza, el mundo en sí mismo, los datos sensibles, etc.) para traducir entre diferentes esquemas conceptuales o incluso para poder entender el nuestro. Cualquier lenguaje que podamos imaginar o del cual podamos hablar es en un sentido importante una proyección de nuestro propio esquema conceptual y, en consecuencia, podremos interpretar a sus hablantes atribuyéndoles creencias y deseos. Si es así estamos simplemente abandonando la posibilidad de esquemas conceptuales o racionalidades incomensurables.

Lo que se está rechazando como ininteligible es la incomensurabilidad total, no la incomensurabilidad parcial¹³. En efecto, todos los esquemas y sistemas de actitudes proposicionales son parcialmente incomensurables, no sólo unos respecto de otros sino incluso un esquema respecto del mismo esquema en un momento ulterior en el tiempo. Pero el punto radica en que

13. Aunque Davidson también objeta la incomensurabilidad parcial es posible mostrar que su argumento, además de malentender a Kuhn, se centra en la tesis de que el concepto de incomensurabilidad parcial es contradictorio. En todo caso, tal como se usa habitualmente el concepto de incomensurabilidad parcial no es diferente del concepto de indeterminación de la traducción, que Davidson acepta como un fenómeno universal.

este concepto de inconmensurabilidad parcial no es otra cosa que el principio de indeterminación. Así pues, lo que Davidson está en realidad refutando es la posibilidad de la total inconmensurabilidad y lo que está sosteniendo es la proliferación del fenómeno de la indeterminación en toda relación entre sistemas de actitudes proposicionales.

¿Cuáles son, para el tema que nos ocupa, las consecuencias del rechazo al dualismo entre esquema y contenido y por tanto el rechazo a la inteligibilidad de la total incomensurabilidad? La más importante es que las formas de relativismo cultural o lingüístico extremas se hacen ininteligibles, pues el relativismo sólo puede prosperar donde hay esquemas inconmensurables. Con el relativismo colapsa la posibilidad del escepticismo radical, la tesis de que podríamos tener más creencias falsas que verdaderas, pues falsedad masiva es simplemente ininteligibilidad. Sin embargo, abandonar la posibilidad del escepticismo radical implica también abandonar el realismo metafísico. Podemos definir —siguiendo a Hilary Putnam— el realismo metafísico como la posición que encapsula tres tesis: (i) La tesis de que el mundo se encuentra completamente constituido independientemente de nuestro lenguajes y esquemas conceptuales. (ii) La tesis de que sólo puede haber una descripción verdadera del mundo. (iii) La tesis de que la verdad es correspondencia entre el lenguaje y el mundo.

Al rechazar el dualismo de esquema y contenido nos situamos más allá del debate entre realismo, anti-realismo (como el propuesto por Michael Dummett, por ejemplo) e idealismo, pues este debate sólo tiene sentido bajo el supuesto de que el conocimiento es una relación entre un esquema y un contenido, un sujeto y un objeto, y que nuestra obligación filosófica es encontrar la manera en que esas dos instancias se encuentran relacionadas. Lo que se está abandonando es, entonces, el supuesto cartesiano y kantiano del conocimiento como mediación y representación. La argumentación de Davidson contra la distinción entre esquemas y contenido es una superación del dualismo moderno entre sujeto y objeto.

La investigación en torno a la interpretación de la acción conduce pues a una teoría de la comunicación que ilumina la noción misma de racionalidad: la manera como entendemos nuestra relación con el mundo y con otros individuos. Y la intuición que se desprende es que el fenómeno de la comunicación y conmensuración entre racionalidades tiene las mismas características tanto a nivel doméstico como foráneo. Los problemas de comunicación entre esquemas distintos son en principio sólo cuantitativamente

diferentes de los problemas de comunicación entre miembros de la misma comunidad de hablantes o, para el caso, entre momentos diferentes en la vida del mismo individuo. La comunicación es un continuo que tiene, en un extremo, la comprensión que un sujeto tiene de sí mismo, comprensión que jamás puede ser plena y que el sujeto se ve obligado a proyectar en los demás para poder entender las acciones o preferencias ajenas. Lo que tenemos en el otro extremo es una línea al infinito de mayor indeterminación que recuerda el concepto matemático de límite: la indeterminación nunca puede ser total, pero siempre puede ser mayor. Es parte del proyecto de la filosofía el hacer la interpretación y la comunicación posibles.

P.U.C.P.